
Theologia Ancilla Mysteriori: epistemología relacional e interdisciplinariedad

Theologia Ancilla Mysteriori: Relational Epistemology and Interdisciplinarity

RECIBIDO: 5 DE OCTUBRE DE 2017 / ACEPTADO: 20 DE DICIEMBRE DE 2017

Giulio MASPERO

Pontificia Università della Santa Croce. Facoltà di Teologia
Roma, Italia
ID ORCID 0000-0001-6827-4436
maspero@pusc.it

Resumen: El artículo presenta el apofatismo como elemento esencial de la epistemología teológica a partir de los Padres del siglo IV hasta Joseph Ratzinger. Desde esta perspectiva se puede reconocer una convergencia con las limitaciones cognoscitivas que las ciencias han ido descubriendo desde el interior de su investigación, desde Galileo Galilei hasta la ciencia del caos y la mecánica cuántica. Esta convergencia parece apuntar hacia la inconmensurabilidad de la realidad con respecto a la categorías conceptuales del hombre. Se propone que el papel mismo de la teología en la universidad pueda consistir en recordar esta inconmensurabilidad, favoreciendo la posibilidad de diálogo entre ciencias distintas.

Palabras clave: Ciencia, Teología, Universidad.

Abstract: The article presents Apophatism as the key element of a true theological epistemology, as proposed by the Fathers of Church in the fourth century and by Joseph Ratzinger. This shows a real convergence with the epistemological limitations discovered by natural sciences in their research, ranging from Galileo to Chaos Theory and Quantum Mechanics. This convergence points to the incommensurability of reality with respect to human conceptual categories. The role of theology in university could consist in safeguarding this incommensurability, which guarantees the very possibility of interdisciplinary dialogue.

Keywords: Science, Theology, University.

INTRODUCCIÓN: APOFATISMO Y EPISTEMOLOGÍA

La tesis que se pretende presentar aquí es la siguiente: la fidelidad de la teología a una epistemología propiamente teológica, lejos de ser un obstáculo, es condición necesaria para la posibilidad del diálogo con las otras disciplinas y, por esto, del servicio que la teología misma puede desarrollar en la universidad. En otras palabras, una identidad fuerte de la teología no dificulta, sino que más bien favorece las relaciones interdisciplinarias.

La primera cuestión –y la cuestión esencial– para la presente propuesta es, por tanto, cuál es la epistemología auténticamente teológica. Ésta difiere esencialmente de la epistemología de corte griego, en la cual la ciencia es definida por la posibilidad intrínseca a la realidad misma de ser conocida por el intelecto. Para Platón y Aristóteles, Dios y el mundo forman un único nivel ontológico estructurado de forma graduada y descendiente desde el primer principio hasta las áreas más rarefactas en términos de densidad del ser. Las conexiones entre los distintos grados ontológicos se fundamentan en el *logos*, aquí pensado como causa necesaria. En esta perspectiva el ser es concebido como un único nivel ontológico finito y de por sí inteligible. La *episteme* se da como búsqueda de las conexiones causales entre las formas inteligibles, que el intelecto puede abstraer automáticamente en el acto de conocimiento de los seres.

Con la revelación judaico-cristiana, este marco ontológico ha sido radicalmente modificado: el Creador es trascendente, infinito y eterno, mientras las criaturas son contingentes, finitas y temporales. Así, los Padres de la Iglesia, especialmente a partir del siglo cuarto, evidenciaron que entre la Trinidad y el mundo se encuentra una distancia infinita, un *gap* ontológico, que es la razón metafísica de la imposibilidad de conocer la dimensión más íntima de Dios con la sola razón. Ciertamente, Dios, en cuanto Ser, sigue identificándose con la Verdad, siendo por esto cognoscible en sí; sin embargo, ese verdadero conocimiento se da en la inmanencia trinitaria, en la segunda Persona divina. Esta doctrina fue llamada apofatismo y fue reconocida como fundamental para una epistemología auténticamente teológica, porque defiende la absoluta inabarcabilidad de Dios por las capacidades de Su criatura.

RELECTURA TRINITARIA DEL MUNDO

Todo esto se refleja también en el conocimiento del cosmos, porque el mundo ha sido creado por la Trinidad y está radicalmente constituido por la relación con el Creador. Desde esta perspectiva, no sólo la substancia de Dios no

es cognoscible por el hombre, sino que las mismas substancias creadas no pueden ser traducidas en conceptos. La realidad queda siempre más allá. Gregorio de Nisa, por ejemplo, pregunta irónicamente a Eunomio que, si no puede conocer la naturaleza de una hormiga, ¿cómo puede esperar conocer la de Dios?¹

Aquí es esencial remachar que la limitación cognoscitiva no depende de la finitud del sujeto, sino de la infinita profundidad ontológica del objeto conocido. La situación es radicalmente distinta con respecto a la gnoseología griega o moderna, porque en el primer caso la condición de posibilidad de la cognoscibilidad es intrínseca al objeto, mientras en el segundo es intrínseca al sujeto.

Se puede decir que el misterio estudiado por la teología no es simplemente un misterio gnoseológico, sino ontológico. Ahora bien, esto no implica la imposibilidad de acercarse al objeto, que en el caso de la teología se identifica también con un sujeto. Sólo se afirma que el ámbito de su ser es cognoscible exclusivamente mediante la relación. De hecho, lo mismo vale para toda realidad personal, caracterizada también a nivel creatural por una análoga inmanencia. Del mismo modo que Dios es accesible en parte a través de la revelación –esto es, mediante la relación que Él pone con el hombre dejándose conocer en Su intimidad tripersonal–, también todo hombre puede ser conocido en su identidad y en profundidad sólo a través de la relación.

La epistemología teológica ilumina así, también, la realidad personal humana. Lo que la primera presenta como más propio es la infinitud de la distancia entre la criatura que conoce y Dios que se deja conocer. Hasta se puede decir trinitariamente que el dejarse conocer de Dios es siempre activo, actus sumo, porque pasa por la generación del Hijo, el único Verbo en que Dios puede ser expresado y conocido. Cristológicamente, eso se traduce en la tajante afirmación según la cual la única forma de acceso al conocimiento de la Trinidad es la encarnación de la segunda Persona.

En el siglo cuarto se llegará a una plena comprensión de que ni siquiera los ángeles pueden conocer a Dios sin pasar por la Humanidad de Cristo y por Su Cuerpo. Así, en su *Comentario al Cantar de los Cantares*, Gregorio de Nisa presenta a la esposa en una posición antitética con respecto a Edipo: éste busca el culpable de la enfermedad de su ciudad y termina descubriendo que es él mismo; en cambio, la esposa, símbolo del alma y de la iglesia, pregunta a los ángeles si conocen al Esposo al que ella busca y éstos se quedan callados, por-

¹ Cfr. GREGORIO DI NISA, *Contra Eunomium* III: GNO II, 238,19-20.

que el apofatismo vale para toda criatura, incluso para las puramente espirituales. Al final, este silencio de los ángeles se revela también como asombro ante la esposa, pues se identifica con el Cuerpo de Cristo hasta tal punto, que ellos mismos conocen más al Dios uno y trino precisamente a través de ella. Así, la esposa descubre que el camino hacia Aquel a quien busca ya está escondido en la profundidad de su interioridad².

En términos gramaticales, lo dicho se puede traducir en la afirmación de que la semántica de Dios es inaccesible al hombre, porque toda palabra y todo concepto están moldeados a partir de la creación. Sin embargo, gracias a la Encarnación, el hombre puede conocer a la Trinidad a través de la sintaxis. Un ejemplo puede ayudar: la resurrección de Jesús no puede ser expresada en palabras humanas, porque no es la simple vuelta a la vida mortal, como en el caso de Lázaro; aquí lo que se produce es el verterse de la infinita Vida divina en la carne y la historia del hombre. Esto significa que ningún signo puede expresar este significado. No obstante la identidad entre el Crucificado y el Resucitado, con quien los apóstoles se encuentran sin reconocerle, pasa por la relación entre las llagas de las manos del Señor, que –de Emaús al encuentro con Tomás– revelan en la sintaxis lo que la semántica no puede decir. El mismo recurso a la narración es obligado porque ésta es la única forma de expresar las relaciones, desvelando tipológicamente la sintaxis de los hechos.

Por esto no sorprende la definición de teólogo propuesta por Gregorio de Nazianzo: el Padre Capadocio dice que el verdadero teólogo no es el que ha entendido todo, porque el infinito no cabe en lo finito, sino el que está dotado de una imaginación más grande, la cual le permite unir (*sunagein*) entre sí las sombras de las verdades divinas que se reflejan en nuestras mentes³. El teólogo más capaz es, así, fuerte en la sintaxis, pues la semántica es imposible, de tal modo que llega a conocer a través de las relaciones que surgen de la encarnación y de su prolongación en los sacramentos. El Nazianceno utiliza el verbo *sunagein* para expresar esa búsqueda de las relaciones entre los eventos de la economía divina: se trata de un calco de *sumballein*, el verbo mediante el cual Lucas ha descrito el proceder del pensamiento de María, que guarda y medita en su corazón lo que pasa en su vida y en la vida de Jesús⁴. El sentido

² Cfr. GREGORIO DI NISA, *In Canticum*: GNO VI, 182,10-183,5 y 256,9-257,5.

³ Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 30 (*De filio*), 17, 11-14: SCH 250, 262.

⁴ Cfr. Lc 2,19.

que se despliega ante ella no depende de una especial capacidad de sus facultades, puesto que Dios nunca antes se había hecho hombre. Por eso, la semántica queda más allá del alcance de la Virgen, como pasa con todo ser humano. El sentido emerge, en cambio, de su total entrega a la presencia de Dios que se da a través de esos acontecimientos. En este punto, la acción de la Madre de Dios es antitética en comparación con la del demonio, cuyo mismo nombre está conectado al verbo *diaballein*, exacto contrario del *sumballein*.

Fue en el círculo de los Capadocios donde la pregunta sobre la posibilidad de que la teología fuera ciencia o no recibió una respuesta cabal. El mundo griego conocía el recurso a una forma de conocimiento que no procediera de la investigación de la conexión de causas necesarias, pero la entrega a la relación con otro y a la opinión de los demás se consideraba inferior respecto a la *episteme*. De hecho el sistema gnoseológico era abierto, porque se admitía la posibilidad de un *logos* divino. Esto es paralelo a la apertura de la religiosidad helénica a la posibilidad de que hubiese dioses desconocidos, posibilidad que Pablo sabe aprovechar⁵. En este sentido, el *logos* griego es limitado y necesario, pero abierto.

Como se ha dicho, la epistemología teológica, por el contrario, exige la relación como único camino posible para acceder a la dimensión inmanente de Dios, coherentemente definida por la relacionalidad subsistente de las Personas divinas. Esto significa que el *logos* cristiano sigue siendo finito, pero aparece ahora empapado de libertad y lanzado hacia el infinito de su Creador. Incluso exegéticamente se puede ver cómo del análisis de la secuencia de causas necesarias se pasa ahora a la búsqueda de las relaciones. El *lema* en Mt 27,46 (o el paralelo *lama* de Marcos) señala justamente esta apertura, puesto que la traducción más fiel al idioma semita no es *por qué*, sino *para qué*. Cristo en la Cruz reza el salmo 22, no para preguntar sobre una razón necesaria que pudiese haber llevado al Padre a ponerle en esa situación, sino apuntando hacia la victoria y la vuelta de todas las naciones al Padre en el final del mismo salmo. En otras palabras, lo hace para mostrar la relación, esto es el sentido, de su Cruz.

Con una fórmula sintética se podría decir que la *episteme* teológica no renuncia al *logos ut ratio*, que sigue presente en la dimensión natural, claramente demostrada por la muerte misma del Señor, consecuencia de los sufrimien-

⁵ Cfr. Hch 17,22-31.

to padecidos; pero añade la dimensión que puede ser explorada sólo mediante el *logos ut relatio*.

La racionalidad griega o científica no es negada, sino integrada por una mirada vuelta hacia las relaciones libres. Y esa mirada no se fija exclusivamente en el cielo, sino que explora al mismo tiempo la tierra y el cosmos. Así, ilumina a través de la relacionalidad vertical, fundamento de la posibilidad misma de la teología, también la relacionalidad horizontal, objeto de las otras ciencias. Se trata, entonces, de una *episteme* que se fundamenta en un *logos* más grande, el cual la hace capaz de explorar el ámbito de la libertad junto con el de la necesidad, ya conocido por la metafísica griega y en la modernidad extensivamente analizado por las ciencias exactas.

CONVERGENCIA EPISTEMOLÓGICA CON LAS CIENCIAS

Puede ser interesante constatar que la fuerza de la epistemología teológica se apoya precisamente en su debilidad: la renuncia a controlar conceptualmente permite la apertura a la relacionalidad y a la posibilidad que ésta conlleva de explorar un ámbito más amplio del ser. Lo que parece sumamente interesante es que esta tendencia se presenta también en las ciencias exactas.

Es útil evidenciar algunos ejemplos de este fenómeno, que muestran cómo la tensión hacia una apertura ulterior emerge en el interior de la misma investigación científica. Un primer caso ilustra lo que se pretende sugerir. Otra disciplina que, como la teología, ha encontrado dificultad en definir su propia epistemología con respecto a la perspectiva cartesiana, que ha caracterizado la ciencias modernas después del '600, es el psicoanálisis. Es evidente que la separación entre *res cogitans* y *res extensa* no cabe en la perspectiva de una disciplina cuya misma existencia se debe justamente al cortocircuito entre las dos dimensiones. De hecho, una psicopatología afecta a la *res extensa*, sin tener su causa inmediata en ella, sino en la *res cogitans*.

Aunque la distancia entre Freud y el cristianismo es clara, desde una perspectiva teológica no puede pasar desapercibido el hecho de que el complejo de Edipo tenga un contenido eminentemente relacional, pues conecta las patologías psíquicas a heridas en la filiación. Ésta es la razón que ha llevado algunos psicoanalistas hasta Gregorio Palamas, escritor eclesiástico bizantino del siglo XIV, en su búsqueda por una epistemología capaz de incluir su terapia en el ámbito de las ciencias. La raíz última de la posibilidad investigada por estos

psicoanalistas se puede encontrar precisamente en la operación de los Capadocios para desarrollar una epistemología que abarcara a la teología⁶.

El ejemplo puede ayudar a resaltar las diferencias entre el *logos ut ratio* griego, abierto al *logos ut relatio*, y la razón moderna, que es siempre finita, y se encuentra además cerrada a cualquier más allá, no sólo sobrenatural, sino también natural. Con el teorema de Gödel, la investigación científica ha llegado a la conclusión de que todo sistema lógico, tan sencillo como para contener la aritmética, no puede ser completo, en el sentido que, si se intentan deducir todos sus teoremas a partir de los axiomas iniciales, no será posible probar la validez de todos ellos. Al final, la única forma de proceder será incluir algunos de los teoremas indecidibles entre los axiomas del sistema. Esto se puede traducir en la afirmación de que, para la utilidad de todo sistema lógico, es necesaria la apertura a la realidad que se intenta formalizar. De alguna manera, matemática y física no quedan tan lejos una de otra⁷. Desde la perspectiva teológica, este resultado parece coherente, porque puede leerse como fenómeno equivalente al apofatismo. Gregorio de Nisa⁸ y Gregorio de Nazianzo⁹, en sus respuestas a la herejía de Eunomio, desarrollaron una estrategia paralela a la que se utiliza ahora para demostrar el teorema de Gödel¹⁰.

Todavía más claro es el ejemplo de la operación epistemológica de Galileo Galilei, si se considera desde la afirmación de los Capadocios de que el hombre no puede expresar en conceptos no sólo la naturaleza de Dios, sino también la de cualquier criatura. Observando las manchas solares, el científico italiano declara que el ámbito de exploración de la física no puede ser el de las esencias, sino exclusivamente el de las relaciones cuantitativas que pueden ser traducidas en números y figuras geométricas¹¹. Esta afirmación puede parecer antimetafísica y antiteológica, pero es sólo antiaristotélica. De hecho,

⁶ Cfr. MASPERO, G., «Remarks on the Relevance of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine for the Epistemological Perspective of 20th Century Psychoanalysis», *European Journal of Science and Theology* 6 (2010) 17-31.

⁷ Véase a propósito la primera parte de DRIESSEN, A. y SUÁREZ, A. (eds.), *Mathematical Undecidability, Quantum Nonlocality and the Question of the Existence of God*, Dordrecht-Boston: Springer, 1997, 3-56.

⁸ Cfr. GREGORIO DI NISA, *De vita Moysis*, II, 235-236: SC h 1, 107-108; MASPERO, G., «Relazione e ontologia in Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona», *Scripta Theologica* 47 (2015) 607-641.

⁹ Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 29 (*De Filio*), 9, 17-22: SC 250, 194.

¹⁰ Cfr. CHAITIN, G. J., *The Unknowable*, New York: Springer, 1999, 18-19.

¹¹ Cfr. GALILEO GALILEI, «Terza lettera al sig. Marco Velsari delle macchie Solari», en BRUNETTI, F. (a cura di), *Opere di Galileo Galilei*, I, Torino: UTET, 1964, 374-375.

como se ha visto, la condición epistemológica de la renuncia a la pretensión de conocer las esencias tiene un claro precedente teológico en el siglo cuarto.

Ciertamente existe también una diferencia evidente entre Galileo y los Capadocios, pues el primero limita su investigación a las relaciones cuantitativas, mientras los segundos investigan las relaciones libres. Con el siguiente esquema se podría resumir la comparación entre ciencias, por una parte, y teología o metafísica, por otra:

| | <i>Ciencias exactas</i> | <i>Metafísica/Teología</i> |
|-----------------------------------|--------------------------|----------------------------|
| <i>Epistemología aristotélica</i> | Relaciones cuantitativas | Esencias |
| <i>Epistemología relacional</i> | Relaciones necesarias | Relaciones libres |

La opinión común tiende a oponer las dos formas de investigación de lo real, que apuntan hacia objetos diferentes. La epistemología relacional atribuye, tanto a las ciencias exactas como a la teología o a la metafísica, objetos relacionales, los cuales se diferencian por tipo dentro de la misma categoría.

Se puede llegar a afirmar que la epistemología teológica es incluso más crítica y radical que la de Galileo. Ésta se encontraba embebida de platonismo y pitagorismo, hasta el punto de afirmar que la realidad está escrita en números. Consecuencia de esta postura fue el positivismo y el determinismo, que tuvo su zenit con Pierre-Simon Laplace, el cual afirmaba con seguridad que una inteligencia suficientemente vasta como para conocer todas las posiciones de todos los objetos en el cosmos, y tan potente como para elaborar esta información, podría conocer el desarrollo pasado y futuro del universo¹².

Esta visión entró en crisis dentro de la ciencia misma, cuando Henri Poincaré mostró que la posibilidad de concebir la naturaleza como un libro escrito en números es limitada. De hecho, no se pueden conocer con precisión infinita las condiciones iniciales de los objetos presentes en el universo, por el simple hecho de que los instrumentos de análisis son limitados. Más aún, existen discontinuidades en la materia, que no es continua sino discreta, y además está siempre en movimiento, aunque sea mínimo. Estos elementos son esenciales cuando se trabaja con sistemas complejos, en los cuales toda pequeña imprecisión en la información inicial se traslada de modo exponencial en la di-

¹² Cfr. LAPLACE, P., *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris: Bachelier, 1840, 4.

námica del sistema¹³. En la práctica, la realidad está constituida por sistemas complejos y por eso su desarrollo no puede ser previsto de un modo determinista, sino sólo basándose en cálculos de probabilidad.

Una consecuencia de todo esto es conocida como el teorema de la mariposa, según una eficaz metáfora elaborada por Edward Lorenz en 1972. En sus computaciones numéricas sobre modelos teóricos para las previsiones meteorológicas, se dio cuenta, por pura casualidad, de que los resultados cambiaban completamente si se repetían cambiando muy poco la precisión de los datos iniciales. Por ejemplo, si se volvían a computar las previsiones de los modelos con condiciones iniciales distintas solamente por una parte sobre un millón con respecto a las anteriores, el resultado podía ser tan distinto como el que existe entre buen tiempo y un tornado. De allí salió el título de la conferencia que pronunció ante la *American Academy for the Advancement of Science*, en la que se preguntaba si el aleteo de una mariposa en Brasil puede provocar un tornado en Texas¹⁴. De aquí se desarrolló la investigación sobre el fenómeno del caos, que se encuentra en ámbitos muy distintos, como la biología o las finanzas.

Desde la perspectiva teológico-filosófica, es importante aclarar que, en sentido estricto, la mariposa no causa el tornado. Más bien, se trata de reconocer que la capacidad de previsión del hombre debería tener en cuenta algo tan nimio como el movimiento del aire causado por las alas de una mariposa en Brasil, para distinguir entre el buen tiempo o un tornado al prever el tiempo atmosférico de Texas.

Es como si en la naturaleza misma se diera una limitación al conocimiento del hombre que no fuera debida a las capacidades finitas del sujeto, sino intrínseca a la naturaleza misma de los objetos estudiados. Esto fue todavía más claro con el descubrimiento de la mecánica cuántica, donde se mostró que no es posible pensar las partículas de la materia como pequeños planetas, porque un electrón tiene efectos que corresponden tanto a realidades semejantes a los átomos, como a ondas. De hecho, si los electrones son disparados contra una lámina con dos rendijas, manifiestan un fenómeno de interferencia, algo que sucede sólo con las ondas, y no dan un resultado comparable con el que se obtendría lanzando piedras a través de unas rendijas. Esto obligó a postular para la materia una doble naturaleza: corpuscular y ondulatoria¹⁵.

¹³ Cfr. POINCARÉ, H., *Science et méthode*, Paris: Ernest Flammarion, 1920, 68-69.

¹⁴ Cfr. LORENZ, E., *The Essence Of Chaos*, Seattle: University of Washington Press, 1995, 181-184.

¹⁵ Cfr. MUSSO, P., *La scienza e l'idea di ragione*, Milano: Mimesis, 2011, 351-372.

Consecuencia de este descubrimiento fue la imposibilidad de determinar con precisión infinita posición y velocidad de las partículas a nivel cuántico.

Se trata de una limitación intrínseca a la naturaleza misma. De hecho, cuando se investiga un sistema que presenta caos en una dimensión donde los efectos de la mecánica cuántica son relevantes, se puede notar que el caos desaparece justamente al aparecer de la indecibilidad cuántica, como si la materia estuviese caracterizada por una forma de «apofatismo» natural, análogo al que la teología esbozó por primera vez en el siglo cuarto, en un intento de identificar su propia epistemología¹⁶.

A esto se puede añadir que desde dentro la ciencia misma la sintaxis es presentada como elemento esencial de proceso cognoscitivo, según lo que apunta Richard Feynman, uno de los científicos más importantes del siglo XX: él describe el estudio de la física como intento de deducir de la observación la sintaxis de las leyes naturales, cuya origen se escapa al hombre¹⁷.

LA TEOLOGÍA, *ANCILLA MYSTERII*

En este marco, la teología puede desempeñar un servicio precioso a las otras ciencias, abandonando la falsa imagen de «disciplina reina», que escolásticamente conoce con antelación la verdad y la preserva en formulaciones dogmáticas, juzgando desde su pedestal las partes de verdad que las ciencias ancilares laboriosamente arrancan. En cambio, lo que la teología puede hacer para las otras ciencias es recordar que lo real permanece siempre inabarcable ante los esfuerzos del hombre. Esta función, aparentemente negativa, es en realidad sumamente positiva, pues apunta hacia la dimensión relacional, que se presenta a la investigación desde el interior de las mismas ciencias. Así la teología podría definirse *Ancilla Mysteriorum*, en cuanto su fuerza reside precisamente en el reconocimiento de su propia debilidad, que la

¹⁶ Cfr. MASPERO, G., «La fisica contemporanea e la teologia trinitaria possono avere qualcosa in comune? Un suggerimento dall'ontologia relazionale», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (2016/2) 319-331.

¹⁷ «We can imagine that this complicated array of moving things which constitutes "the world" is something like a great chess game being played by the gods, and we are observers of the game. We do not know what the rules of the game are; all we are allowed to do is to watch the playing. Of course, if we watch long enough, we may eventually catch on to a few of the rules. The rules of the game are what we mean by fundamental physics». (FEYNMAN, R. P., LEIGHTON, R. B. y SANDS, M., *The Feynman Lectures on Physics*, vol. I, Reading: Addison-Wesley Publishing Company, 1977, 2).

arrastra inexorablemente hacia el Misterio. Pero esto se fundamenta en el recurso a una epistemología auténticamente teológica, que se funde en la plena conciencia de que se puede conocer Dios sólo reconociendo Su incognoscibilidad¹⁸.

El apofatismo se presenta, entonces, como una «herida» que abre el *logos*, habilitándole a explorar el ámbito de las relaciones, análogamente a lo que sucede en las ciencias. Como escribió Joseph Ratzinger, en un magnífico volumen que dentro de poco verá los cincuenta años de su publicación: «Si la laboriosa historia de la lucha humana y cristiana por Dios prueba algo, es que todo intento de aprehender a Dios en conceptos humanos lleva al absurdo. En rigor sólo podemos hablar de él cuando renunciamos a querer comprender y lo dejamos tranquilo como lo incomprensible. La doctrina de la Trinidad no pretende, pues, haber comprendido a Dios. Es expresión de los límites, gesto reprimido que indica algo más allá; no es una definición que lo encierra en la pantalla de nuestro saber humano; no es un concepto que lo expresaría en las intervenciones del espíritu humano»¹⁹.

La teología es la ciencia relacional por excelencia, en cuanto su mismo objeto es cognoscible sólo mediante la relación. Pero también el mundo creado lleva en sí las huellas relacionales impresas en él por su Creador unitrino, cuya inmanencia es puramente relacional²⁰. Para vislumbrar la posibilidad epistemológica ofrecida por la teología a las demás disciplinas, es suficiente intentar el experimento de sustituir en el texto de Ratzinger que se acaba de citar la expresión «doctrina de la Trinidad» con «ciencia», y «Dios», con «realidad». El resultado puede ser la descripción eficaz de toda empresa cognoscitiva a la que realmente lleve adelante la pasión por la verdad.

La razón moderna ha perdido esa pasión, cerrándose en sí misma y tomando como axiomas condiciones previas que impiden explícitamente el conocimiento de las relaciones y que niegan la inabarcabilidad de lo real en el acto de conocimiento. Ya no hay lugar para el misterio, por la sencilla razón de que no hay lugar para las relaciones. La *ratio* moderna se presenta, por eso, como un *logos* castrado, que ya no puede conocer y engendrar. Esta expresión

¹⁸ Cfr. MACGRATH, A., «A Proposal for an Inclusive Scientific Theory», *Scripta Theologica* 49 (2017) 665-683; MICHON, C., «Veracidad, racionalidad, universidad. Perspectivas sobre la universidad y la teología en la actualidad», *Scripta Theologica* 49 (2017) 685-700; MURILLO, J. I., «La idea de Universidad y la Teología», *Scripta Theologica* 49 (2017) 649-664.

¹⁹ RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 1970.

²⁰ «In Deo abstracta relatione nihil manet» (TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* I, 26,2).

fuerte no es meramente retórica, pues no por casualidad el acto del conocimiento es tradicionalmente descrito en términos generativos, como el origen semántico del término *concepto* atestigua.

Esto significa que toda ciencia tendría que ser siempre generativa y, por eso, relacional, en armonía con la definición platónica de *eros*, identificado con la filosofía y con toda tendencia al conocimiento, como «deseo de engendrar y dar a luz en lo bello», bello que, para los griegos, es también lo verdadero²¹.

La *ratio* moderna ha perdido esa capacidad de engendrar, cerrándose en sí misma. La pretensión de una absoluta autonomía, inspiradora del proyecto moderno, ha dado como resultado la «impotencia» relacional. Los *logoi* de las diversas ciencias se han encogido cada vez más, hasta el punto de no poder ya comunicarse entre sí, porque han rechazado «científicamente» todo terreno común y toda posibilidad de relación. El mismo hecho de que se hable de interdisciplinariedad es manifestación de la incomunicabilidad a la que han llegado las ciencias hoy. La diferencia de los lenguajes y el mito del método han llevado a una situación de absoluta incomunicabilidad, que parece casi una broma sarcástica al lado del sentido más auténtico de la palabra *universidad*.

En la situación actual, cada *logos* está llamado a dar un paso atrás y a levantar la mirada hacia los demás. En esta «danza», la teología tendría que abrir camino, porque su acto constitutivo se basa en el eje que une el Misterio divino a la inabarcabilidad y a la relacionalidad del ser. Esto mismo sugiere que el diálogo será efectivamente posible si los diversos *logoi* empiezan a mirar juntos hacia la misma realidad, que puede hacer como de puente entre ellos. Hay que tomarse en serio el hecho de que las teorías, los lenguajes y los conceptos no se identifican con la realidad, sino que son sólo medios para aproximarse al objeto conocido. Así, reconocer que éste no es interno al *logos*, sino relacionamente distinto de él, es condición necesaria para una verdadera interdisciplinariedad.

Esto significa que todo camino científico está llamado a una *kenosis*, despojándose de su pretensión de autonomía, para abrirse a la dimensión relacional. No se trata de perder nada, porque la relación que surge de esa *kenosis* tiene una consistencia ontológica propia. Si estoy llamado a dejarme arrancar de la tierra segura de mi lenguaje y de mis categorías mentales, puedo descubrir que el fruto de ese éxodo es la entrada a la dimensión de la relación que se abre

²¹ Cfr. PLATÓN, *El Banquete*, 206.e.

en el espacio que deja libre el retraerse de los *logoi*. La tierra que surge entre ellos puede ser reconocida, entonces, como tierra prometida en cuanto lugar sagrado de las relaciones, casa donde es posible engendrar y ser engendrados.

Si la teología no ha sabido en toda ocasión ponerse al servicio de ese éxodo, la causa es su no siempre completa fidelidad al *logos ut relatio*, que la matriz trinitaria inserta en el corazón de su epistemología. Cuando ha sucedido esto, la teología no ha sido ella misma, sino que se ha dejado desfigurar por el *logos ut ratio* o, en el peor de los casos, por la *ratio* moderna, que encerrándose engendra violencia, ya que los diversos *logoi* no comparten una realidad común que pueda relativizarles. En este caso, para decidir quién lleva razón queda sólo la dialéctica, esto es, la ley del más fuerte.

La teología puede ser lo que está llamada a ser sólo si no renuncia a la triple prioridad resaltada por Joseph Ratzinger: «la prioridad de la Palabra de Dios sobre el pensamiento, la prioridad de la fe sobre la teología y la prioridad de la experiencia de vida sobre la teoría teológica»²². Para eso, la interdisciplinariedad debería darse en primer lugar entre metafísica y teología, cuya relación desde sus orígenes apunta hacia esas prioridades.

CONCLUSIÓN: UNIVERSIDAD Y TRINIDAD

Para terminar el recorrido propuesto, se puede aplicar lo dicho a la universidad. Si es verdad que la epistemología teológica es capaz de facilitar el diálogo entre disciplinas distintas, en cuanto se basa en el principio de la inabarcabilidad de lo real en formas conceptuales, cuya consecuencia es la necesidad de abrirse a la relacionalidad, la forma institucional de enseñanza e investigación que ha tenido origen en ella debería presentar características que confirmen lo que se ha presentado antes.

Por eso puede ser útil comparar brevemente la academia platónica, la universidad medieval y la enciclopedia moderna. La primera se refiere a la finca cerca de Atenas donde Platón enseñaba, y toma su nombre de *Akadêmos*, cuya sepultura se encontraba en ella²³. El nombre del héroe ateniense significa «él que vive alejado del pueblo». Según el mito, él había salvado Atenas de las iras

²² KOCH, K., «Artisti della santità. I santi e la teologia nel pensiero di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI», en LÓPEZ DÍAZ, J. (a cura di), *San Josemaría e il pensiero teologico: atti del convegno teologico*, Roma, 14-16 novembre 2013, Roma: EDUSC, 2014, 112.

²³ Cfr. ANTONACCIO, C. M., *An Archaeology of Ancestors: Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Lanhan (MD): Rowman & Littlefield, 1995, 187-189.

de los Dioscuros, Cástor y Pólux, cuya hermanita de doce años, Helena (la misma que será más tarde origen de la guerra en Troya), había sido raptada por Teseo, rey de la ciudad. La salvación tuvo lugar mediante la revelación por parte de *Akadêmos* del lugar donde la niña estaba encarcelada. Estos rasgos parecen congruentes con las características de la empresa filosófica de Platón, que intenta salvar a la *polis*, mostrando un camino que pueda impedir la violencia, gracias a un *logos* abierto que lleve más allá de la *doxa*, esto es, de la opinión común.

La *Universitas* medieval puede superar los resultados de la Academia griega por el encuentro con Cristo, *Logos* encarnando, que desde dentro del cosmos y de la historia, revela la dirección (*versus*) hacia la cual apunta la relación constitutiva del ser creado. El término de esa relación es el Padre mismo. Así, la posibilidad de concebir la unidad del saber y el trabajo para elaborar una visión de conjunto a través de la sinfonía de las diversas disciplinas se fundamenta en la dimensión trinitaria del primer principio. Esto significa que toda empresa universitaria es en sí un acto de ontología trinitaria²⁴, como genialmente intuyó Josemaría Escrivá, el santo a cuya iniciativa se remonta la Facultad de teología de la Universidad de Navarra, al escribir que era posible «hacer oración» en el estudio de física²⁵. Desde esta perspectiva, la universidad tiene como fundamento la dimensión filial del mundo.

Bien distinta es la situación desde la perspectiva de la *Encyclopédie* ilustrada, que, según su etimología, vuelve a encerrar (*en-cyclo*) la educación (*paedeia*) por las limitaciones que la *ratio* hacer recaer sobre el proceso de investigación de lo real. El intento de fijar lo que se conoce quita la posibilidad de todo más allá ontológico y, con ello, de toda auténtica relación entre las distintas disciplinas.

Podemos concluir, con una imagen quizás demasiado simple, reformulando el cuento sobre los sabios ciegos que intentaban adivinar qué es un elefante sirviéndose únicamente del tacto. Cada uno daba una descripción totalmente distinta de la de los demás, porque uno tocaba la pata, otro la oreja y otro la trompa. Cada uno llevaba razón, dando lugar a una posible interpretación en clave relativista, que declare la imposibilidad de acercarse a una verdad que no sea meramente sectorial. Pero cabe preguntarse qué pasaría si los ciegos fueran amigos y, en lugar de pelearse por ver quién llevaba razón, confiaran a la vez en

²⁴ Sobre esta expresión, véase CODA, P., «L'Ontologia Trinitaria: Che Cos'è?», *Sophia* 2 (2012) 159-170.

²⁵ Cfr. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Surco*, Madrid: Rialp, 2001, n. 471.

su tacto y en sus deducciones comunes. En lugar de descartarlas en sus diferencias, entrarían a formar parte de una única imagen, que, a través de las relaciones, restituiría un esbozo útil y eficaz de la realidad del elefante.

Del mismo modo, hoy es urgente recobrar el sentido de las diferencias, que la posmodernidad intenta constantemente negar por miedo a la violencia que la dialéctica puede desencadenar. Las diferencias no sólo son origen de contraposiciones, sino de todo tipo de relaciones, que al mismo tiempo unen y distinguen. Sin diferencias, no hay más allá, no hay espacio para el deseo. La universidad, y la enseñanza de la teología en su seno en particular, están llamadas a desempeñar con valentía una función realmente paterna con la juventud, que la preserve de la violencia cada vez más cercana. De hecho, si se niega toda posibilidad de declinar la diferencia, el pueblo no tendrá categorías e instrumentos conceptuales para confrontarse con las diferencias mismas, que están presentes y son ineludibles en una realidad que, no lo olvidemos, fue creada por un Dios que es uno en tres Personas. Él es el Amor y por eso es uno en la relación, uno en la distinción.

Bibliografía

- ANTONACCIO, C. M., *An Archaeology of Ancestors: Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Lanhan (ML): Rowman & Littlefield, 1995, 187-189.
- CHAITIN, G. J., *The Unknowable*, New York: Springer, 1999, 18-19.
- CODA, P., «L'Ontologia Trinitaria: Che Cos'è?», *Sophia* 2 (2012) 159-170.
- DRIESSEN, A. y SUÁREZ, A. (eds.), *Mathematical Undecidability, Quantum Non-locality and the Question of the Existence of God*, Dordrecht-Boston: Springer, 1997, 3-56.
- FEYNMAN, R. P., LEIGHTON, R. B. y SANDS, M., *The Feynman Lectures on Physics*, vol. I, Reading: Addison-Wesley Publishing Company, 1977, 2.
- GALILEO GALILEI, «Terza lettera al sig. Marco Velseri delle macchie Solari», en BRUNETTI, F. (a cura di), *Opere di Galileo Galilei*, I, Torino: UTET, 1964, 374-375.
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 30 (*De filio*), 17, 11-14: SCh 250, 262.
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 29 (*De Filio*), 9, 17-22: SC 250, 194.
- GREGORIO DI NISA, *Contra Eunomium* III: GNO II, 238,19-20.
- GREGORIO DI NISA, *In Canticum*: GNO VI, 182,10-183,5 y 256,9-257,5.
- GREGORIO DI NISA, *De vita Moysis*, II, 235-236: SCh 1, 107-108.
- JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Surco*, Madrid: Rialp, 2001, n. 471.
- KOCH, K., «Artisti della santità. I santi e la teologia nel pensiero di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI», en LÓPEZ DÍAZ, J. (a cura di), *San Josemaría e il pensiero teologico: atti del convegno teologico*, Roma, 14-16 novembre 2013, Roma: EDUSC, 2014, 112.
- LAPLACE, P., *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris: Bachelier, 1840, 4.
- LORENZ, E., *The Essence Of Chaos*, Seattle: University of Washington Press, 1995, 181-184.
- MACGRATH, A., «A Proposal for an Inclusive Scientific Theory», *Scripta Theologica* 49 (2017) 665-683.
- MASPERO, G., «Remarks on the Relevance of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine for the Epistemological Perspective of 20th Century Psychoanalysis», *European Journal of Science and Theology* 6 (2010) 17-31.
- MASPERO, G., «La fisica contemporanea e la teologia trinitaria possono avere qualcosa in comune? Un suggerimento dall'ontologia relazionale», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (2016/2) 319-331.

- MASPERO, G., «Relazione e ontologia in Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona», *Scripta Theologica* 47 (2015) 607-641.
- MICHON, C., «Veracidad, racionalidad, universidad. Perspectivas sobre la universidad y la teología en la actualidad», *Scripta Theologica* 49 (2017) 685-700.
- MURILLO, J. I., «La idea de Universidad y la Teología», *Scripta Theologica* 49 (2017) 649-764.
- MUSSO, P., *La scienza e l'idea di ragione*, Milano: Mimesis, 2011, 351-372.
- PLATÓN, *El Banquete*, 206.e.
- POINCARÉ, H., *Science et méthode*, Paris: Ernest Flammarion, 1920, 68-69.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 1970.

El celibato de los sacerdotes:
a los cincuenta años
de *Sacerdotalis caelibatus*

